

# TÁNH KHỞI VÀ DUYÊN KHỞI

GS. HỒNG DƯƠNG  
NGUYỄN VĂN HAI

## I. LỐI NHÌN PHÂN TOÁI

Trong Tựa Nhận thức và Tánh không\*, thầy Tuệ Sỹ viết: “Phục Hy phát hiện khái niệm nhị phân bằng hai hào. Ông chồng ba bit-hào thành một quẻ; thu hoạch được tám quẻ. Rồi chồng nữa, ông có bộ nhớ 6 bit-hào, nhận được 64 ký tự-quẻ, nó đủ để ghi tất cả mọi hiện tượng, từ thiên nhiên, xã hội, con người. Ghi bất cứ cái gì mà con người có thể suy nghĩ và tưởng tượng.

“Nhưng phát hiện của Phục Hy được thấy là hữu ích cho việc bói toán hơn là hỗ trợ bộ óc của con người, như vi tính ngày nay. Tại sao?

Người học Phật chỉ có thể nói: căn, cảnh, thức; ba sự hòa hiệp xúc.” Duyên xúc phát sinh thọ. Xúc dị biệt nên cảm thọ dị biệt. Không cùng môi trường ‘thức ăn’ thì không thể nhìn giống nhau được. Hai bờ sông Ngân có hai chòm sao. Từ Đông hay Tây, nhìn lên đều thấy. Ở bên này Thái Bình Dương nhìn lên, đó là Ngưu Lang, người chăn bò, và Chức Nữ, cô gái dệt lụa. Và một thiên tình sử nào lòng. Còn

---

\* Hồng Dương Nguyễn Văn Hai, Nhận thức và Tánh không (Tim hiểu Trung luận), Nguyệt san Phật học Kentucky (Hoa Kỳ), Pl. 2544).- BT.

bên kia Đại Tây Dương nhìn lên, đó là con thiên ưng và cây đàn bảy dây. Không có dấu hiệu gì chứng tỏ con chim đang cố vượt sông Ngân để sang bờ bên kia nghe đàn, mà được thấy là đang đi tìm trái tim của vị thần ăn cắp lửa. Cách nhìn khác nhau vạch ra định hướng lịch sử khác nhau, và tạo dựng những nền văn minh khác nhau.”

Quá vậy, cách nhận thức thực tại ảnh hưởng rất mạnh mẽ đến hành động của con người, đúng như ngài Pháp Xứng nói ngay đầu sách *Chánh lý nhất trích luận (Nyāya-bindu)*: “Mọi hành động thành công là nhờ trước đó nhận thức đúng.” Từ trước đến nay cách nhìn ấy như thế nào mà hiện nay phát sinh vô số vấn đề nguy hại hoàn cầu phải đương đầu cần giải quyết cấp bách mới mong cứu nguy kịp thời sinh quyền và đời sống nhân loại.

Trên thế giới hiện nay, nghệ thuật, khoa học, kỹ thuật, và mọi công trình nhân loại nói chung đều bị phân chia thành nhiều lãnh vực chuyên khoa riêng biệt khác nhau về bản chất. Đến lúc thấy sự phân chia như vậy đem đến lắm trở ngại, thời mới nghĩ cách thiết lập thêm những bộ môn tổng hợp, nhưng tựu trung chỉ làm sự phân tán càng thêm phân tán. Xã hội bị chia cắt thành những quốc gia biệt lập, thành nhiều nhóm sai biệt về mặt tôn giáo, chính trị, kinh tế, chủng tộc... cạnh tranh kinh chống lẫn nhau. Môi trường sống của con người cũng bị khu biệt thành nhiều giới vực để dễ bề chia chác giữa những nhóm quyền lợi khác nhau. Cũng vậy, con người chịu chung một lối nhìn. Chẳng những con người bị ly cách ra khỏi chính nó, khỏi đồng loại, và khỏi thiên nhiên, mà tư tưởng của nó được coi là

hữu lý cũng bị tách khỏi tình cảm, tự bản tính, vốn xem như phi lý. Cái con người “tôi” bị chẻ ra thành một trí năng, cấu thành cái ngã của tôi, và nó phải kiểm soát tôi cũng như nó phải kiểm soát thiên nhiên. Mục tiêu tối thượng của đời sống là sử dụng trí năng kiểm soát thiên nhiên và sự sản xuất càng ngày càng nhiều phẩm vật tiêu thụ. Với một lối nhìn như vậy, con người đã làm ô nhiễm môi sinh đến mức tai hại diệt phá đời sống trên mặt đất và tự biến mình thành một bộ máy sản xuất, đời sống bị lệ thuộc vào tài sản, bị chi phối bởi “có”. Ba độc tham, sân, si hoành hành, gây âu lo, chán nản, và tuyệt vọng, dần dần phá hủy hoàn toàn đời sống con người mà nó không hề hay biết. Cuộc sống trong sự hối hả, lo âu, tâm thần mệt mỏi, vì thần kinh luôn luôn bị kích thích căng thẳng, nguyên nhân của những chứng bệnh hiểm nghèo như đau tim, ung thư, thần kinh, mất ngủ, tất cả là do lối nhìn phân toái gây ra.

Đó là một lối nhìn điên đảo, dẫn đến xung đột và sai lầm, vì tìm cách phân chia một toàn thể bị phân hóa, cái thực tại không thể phân chia, nhằm thực hiện những mục đích riêng tư và hạn định. Hơn nữa, điều tai hại là cho rằng các mảnh phân chia chẻ có bản ngã chân thực và tự tính thường hằng.

Thực ra, những lúc giải quyết một vấn đề, đầu óc suy luận cũng cần chia cắt sự vật ra từng phần nhỏ để tiện bề xét đoán. Trong chiều hướng nào đó sự tạo ra những môn khảo sát riêng biệt và sự phân công thực hiện là một tiến bộ đáng kể. Ngay thuở sơ khai khi con người nhận ra mình không đồng nhất với thiên nhiên thời ý thức khác biệt đó làm nảy sinh một tư tưởng

tự do độc lập. Từ đó, trước tiên do trí tưởng tượng và cuối cùng do hoạt động thực hành con người vượt hẳn ra khỏi một số giới hạn ràng buộc tức thì của thiên nhiên.

Tuy nhiên, khả năng của con người tự xô mình ra biệt lập với môi trường sống và khả năng suy tư chia cắt sự vật thành mảnh nhỏ đã dẫn đến những kết quả rất nguy hại, tại vì mọi tiến trình phân toái chỉ hữu hiệu trong một giới hạn nào đó mà thôi. Thật vậy, tiến trình phân toái là một lối nhìn, một phương thức suy tư về sự vật rất tiện lợi, thường được thực hiện trong những cảnh giới hoạt động có tính cách thực dụng và chuyên môn. Chẳng hạn như trường hợp chia một diện tích đất thành vùng, mỗi vùng trồng một thứ cây trái. Nhưng nếu áp dụng phương thức suy tư ấy để nhận thức về mình và toàn thể thế giới thời con người rất dễ quên mọi phân toái đều là phương tiện do vọng suy, mà trái lại, lại định ninh lầm tưởng chính mình và toàn thể thế giới gồm toàn những thành phần vụn vặt riêng biệt. Từ quan niệm phân toái như vậy, con người hành động tìm cách chia cắt mình và thế giới thành mảnh nhỏ, tự gây ra cái ý thức mọi chuyện xảy đến phù hợp với đường lối suy tư phân toái của mình, rồi hiểu lầm quan điểm phân toái cá nhân được công nhận là đúng. Thực ra, nó đã hành động theo cách tư duy của nó và u mê không nhận ra chính nó là tác giả của sự phân toái mà cứ tưởng sự phân toái ấy hiện khởi và tồn tại độc lập ngoài ý muốn và mong cầu của nó.

Người Tây phương từ xưa đã thấy rõ sự cần thiết phải có một lối nhìn toàn diện thời đời sống mới đáng sống. Như chữ “health” họ dùng để nói sức khỏe chẳng hạn. Căn của nó là

chữ “hale” nghĩa là toàn thể (“hale” meaning “whole”). Như vậy, người Tây phương xưa đã quan niệm khỏe mạnh quan hệ mật thiết với ý niệm toàn thể. Chữ “holy” (thần thánh) cũng cùng một căn như thế. Thế mà trải qua hàng chục thế kỷ người Tây phương vẫn duy trì một lối suy tư về sự vật trên quan điểm phân toái!

Vậy do đâu mà xuất sinh lối nhìn phân toái? Tại sao lối nhìn phân toái có thể vô hiệu hóa mọi hối thúc trở về với cái nhìn toàn diện đã có từ thời xưa? Nói một cách tổng quát, quan điểm phân toái được chấp nhận là do thói quen tưởng lầm nội dung tư tưởng là một sự miêu tả thế giới đúng như thể cách hiện hữu “như thị” của nó. Hay nói cách khác, là do lầm tưởng trí năng của chúng ta trực tiếp tương ứng với thực tại khách quan. Trí năng thường xuyên phân biệt có sai khác cho nên vì thói quen mà tưởng lầm những sai dị biệt là có thật và do đó mà nhìn thấy thế giới phân tán đầy sắc tướng sai khác, bị phân chia thành mảnh vụn. Thật ra, quan hệ giữa tư tưởng và thực tại mà tư tưởng suy diễn không đơn giản chỉ là một sự tương ứng. Khoa học tìm cách diễn tả sự quan hệ ấy bằng những lý thuyết (theory) hay mô hình (model). **Lý thuyết hay mô hình không phải là giả thuyết, cũng không phải để phô diễn kiến thức về thế giới, mà là một phép quán chiếu, một phương cách quán sát thế giới.** Đó là một hình thái nhận thức, một lối suy tư về thực tại.

Thí dụ thời xưa, có thuyết phân biệt chuyển động của những vật thể trên trời khác với chuyển động của những vật thể dưới đất. Vật thể dưới đất thời rơi rụng, còn vật thể trên trời như

mặt trăng thời mãi mãi lơ lửng trong không trung. Đến thời đại khoa học, không còn sự phân biệt hai loại chuyển động như thế nữa. Nghĩa là người ta nhìn nhận vật thể trên trời cũng rơi rụng như vật thể dưới đất. Newton trong một chớp quán chiếu thấy quả táo mà rơi thời mặt trăng, và tất cả vật thể khác cũng rơi như vậy. Do đó, ông đề xướng thuyết hấp dẫn vạn vật (theory of universal gravitation) theo đó mọi vật thể đều thấy như rơi về hướng các tâm điểm khác nhau. Thí dụ, mặt trăng rơi về hướng quả đất, quả đất về hướng mặt trời,... Lối nhìn mới này cho thấy có thể diễn tả mọi chuyển động của vật thể trên trời hay dưới đất giống nhau bằng gia tốc rơi hướng về những tâm điểm riêng của chúng.

Nhiều thế kỷ sau, vào khoảng năm 1900, thuyết Newton không còn công dụng giải thích rõ ràng các chuyển động khi đem áp dụng vào những cảnh giới mới nên nhiều lối nhìn khác được khai triển, dẫn đến thuyết tương đối và thuyết lượng tử.

Theo thuyết tương đối, thế giới không thể chia chẻ tận cùng thành những khối kiến trúc (building blocks) bất khả phân vì những cấu phân căn bản như vậy bắt buộc phải là vật thể cứng rắn (rigid body). Nhưng vì vật thể cứng rắn được định nghĩa là vật thể có tính chất tín hiệu giao thông giữa hai điểm bất kỳ của nó truyền dẫn tức thời, nghĩa là nhanh hơn vận tốc truyền dẫn của ánh sáng, nên vật thể cứng rắn không thể hiện hữu.

Thuyết lượng tử xác định không thể phân chia chủ thể quan sát gồm có người và dụng cụ đo lường cách biệt với đối tượng được quan sát và đo lường. Tất cả tương quan nhiếp nhập trong một toàn thể vị phân hóa không thể dùng suy luận mà

phân tích được.

Cả hai thuyết ám chỉ sự cần thiết nhận thức hết thảy mọi phần tử của vũ trụ hồi tức hồi nhập theo một lưu động vũ trụ (universal flux). Lưu động vũ trụ này có thể xem như đã được đề cập trong Khế kinh: “*Vô bất tùng thủ pháp giới lưu, mạc bất hoàn qui thủ pháp giới*” (Dịch: Không có một pháp nào chẳng từ Pháp giới này mà lưu xuất, và cũng không có một pháp nào chẳng trở về Pháp giới này).

Nếu hiểu mọi lý thuyết khoa học đều là những phép quán chiếu thời vấn đề sai đúng của một lý thuyết không còn có ý nghĩa nữa. Ta chỉ có thể bảo thuyết này chiếu soi rõ ràng trong những cảnh giới này, và không chiếu soi rõ ràng khi đem quảng diễn ra ngoài những cảnh giới ấy. Lý thuyết quyết định cách tổ chức các dữ kiện do trí năng và hành động mang lại. Quả vậy, do cách ta suy tư về sự vật mà phát sinh những phạm trù không gian, thời gian, vật chất, thực thể, duyên khởi, cộng hữu, đặc thù, ... là những hình thức căn bản của lượng đoán (Judgment).

Muốn trí năng và tư tưởng được sáng sủa, thời phải thông hiểu sự quán chiếu tức phương cách nhận thức thực tại đã tác dụng như thế nào để uốn nắn kinh nghiệm thấy biết theo khuôn khổ các phạm trù do đường lối suy tư thiết định. Cần lưu ý cụm từ “kinh nghiệm thấy biết” được sử dụng để nói lên kinh nghiệm và trí năng là hai mặt của cùng một tiến trình hồi tương giao thiệp giữa thực tại với trí giác và cảm giác. Thấy biết không phải là thấy biết về một thứ kinh nghiệm nào đó. Kinh nghiệm thấy biết nói ở đây là những hồi tương tác dụng giữa người với thiên nhiên và giữa người với tha nhân đồng hữu.

Theo luật tác dụng và phản tác dụng (law of action and reaction) thời thiên nhiên hay tha nhân luôn luôn phản ứng tùy thuận lý thuyết về hỗ tương giao thiệp. Nghĩa là khi tiếp xúc với một người mà thành kiến cho là thù nghịch thời mọi hành động của ta đều hướng về phòng ngự và phía kia, người mà ta tiếp xúc cũng có phản ứng tương tự. Thiên nhiên cũng thế, phân tán thành mảnh phần riêng biệt để phản ứng tùy thuận lối nhìn phân toái của con người. Như Heisenberg đã nói: *“Cái ta quan sát không phải là thực tại mà là cái thực tại biểu lộ ứng với cách ta đặt vấn đề”*. Ta lầm tưởng như thế là kinh nghiệm đã xác chứng lý thuyết tức cách nhận thức của ta.

Sở dĩ chấp giữ không chịu đổi thay cách nhận thức phân toái là vì định ninh lối nhìn như vậy nhận thức đúng thực tại như thật. Và thực tại như thật ấy bất biến cho nên cách nhìn không cần phải thay đổi. Trên thực tế, mỗi cách quán chiếu đều soi thấy rõ những khác biệt và phân biệt thu nhiếp trong cảnh giới riêng của nó. Chẳng hạn, trong lối nhìn sự vật chuyển động ngày xưa, có sự phân biệt vật thể trên trời và vật thể dưới đất. Trong thuyết Newton, thời có sự phân biệt những tâm điểm khác nhau nơi hướng đến của mọi chất rơi. Những khác biệt và phân biệt ấy chỉ là một lối nhìn, một cách suy tư nhằm hướng dẫn trí giác và cảm giác nhận thức thực tại. Nhưng nếu cho rằng các lý thuyết đề xướng là trực tiếp miêu tả cái đương thể của sự vật, thời dĩ nhiên, quan điểm đó xác nhận các khác biệt và phân biệt là những phân chia thật sự, tức là xác quyết những mảnh phần sai biệt căn bản để cập trong lý thuyết quả thật hiện hữu. Đó là nguyên nhân gây sự nhận lầm thế giới là tập hợp các mảnh phần tách ly và cách nhìn sai lạc đó lôi cuốn theo những



hành động nhằm biện minh cho quan điểm phân toái mê lầm ấy.

Phân toái thật ra là cái nhìn mơ hồ lầm lẫn không phân biệt được hai tướng đồng và dị của các pháp: phân chia sai biệt cái vô sai biệt và thống hợp những cái không thể kết hợp. Nhận thức đúng vấn đề đồng dị là tối cần thiết để giải trừ mọi phiền não suốt quá trình cuộc sống. Không nhận định và xác định được cái gì sai khác hay không sai khác thời tất nhiên nhận thức điên đảo sai lầm hết thảy mọi sự vật. Tất cả những cuộc khủng hoảng trầm trọng hiện đang xảy ra cho cá nhân và xã hội đều từ đó mà phát sinh.

Thực tại là một toàn thể vị phân hóa không thể chia cắt. Thế mà vì mục đích riêng tư hẹp hòi nó bị đem chia chẻ thành những sai biệt, rồi sau đó có những cố gắng liên hợp lại những thành phần bất khả kết. Hãy lấy trường hợp chia đoàn phân nhóm theo những tiêu chuẩn tôn giáo, kinh tế, chính trị,... ra làm thí dụ. Hành động thành lập đoàn nhóm tạo nên tư tưởng phân toái phân cách theo tôn chỉ khác biệt và tách ly các nhóm đoàn viên ra khỏi thế giới cộng đồng. Nhưng trên thực tế đâu có thể phân cách và tách ly được. Bởi tại bất cứ đoàn viên nào cũng tương quan liên hệ toàn thể thế giới cộng đồng và sự liên hệ ấy sai khác tùy theo từng mỗi cá nhân, cho nên không chóng thời chầy, mỗi đoàn viên tự thấy mình dị biệt đối với những đoàn viên khác trong cùng một nhóm. Do đó phát sinh những quan điểm bất đồng giữa những người cùng nhóm gây nên sự tan vỡ tất nhiên của nhóm. Điều này cũng xảy đến cho bất cứ ai vì lý do chuyên nghiệp tìm cách tách ly mình với tha

nhân hay ra khỏi một phương diện nào đó của thiên nhiên. Tự thân cá nhân ấy sẽ gặp phải những trạng huống phân tán đầy mâu thuẫn, tổng biệt, đồng dị, thành hoại, rất khó nhận định và xác định.

Vậy có cách gì để đoạn tận lối nhìn phân toái? Đó là câu hỏi rất khó trả lời bởi vì trước tiên phải thông hiểu tiến trình suy tư và nội dung tư tưởng mà tiến trình ấy tạo ra tương quan liên hệ như thế nào? Một nguyên nhân của phân toái là lầm tưởng rằng tiến trình suy tư và nội dung tư tưởng xuất hiện trong sự phân ly chủ thể khách thể. Lý do là hiểu lầm rằng có riêng biệt và độc lập đối với nhau thời quá trình suy luận mới diễn tiến một cách có đường lối, có trật tự, và hợp lý, nhờ đó mới có thể thẩm định tính cách sai đúng, hợp lý hay phi lý, phân toái hay toàn diện,... của nội dung tư tưởng. Quan niệm phân toái về chính mình và thiên nhiên biểu lộ không những trong nội dung tư tưởng, mà còn trong mọi hành động của con người đang tư tưởng, ví như vọng tưởng suy luận chẳng hạn. Thật ra, thành quả suy tư và tiến trình suy tư luôn luôn xuất hiện đồng thời trong cùng một dòng hiện tượng tâm lý liên tục chuyển biến. Bởi thế cho nên muốn đoạn tận lối nhìn phân toái thời cần phải cùng một lúc đoạn tận cả nội dung tư tưởng phân toái lẫn tiến trình suy tư phân toái.

Như vậy, để dứt trừ lối nhìn phân toái, trước hết phải hiểu đúng lý “nhị không” (ngã không, pháp không), theo đó không một khách thể nội dung tư tưởng nào lại không có chủ thể suy tư và ngược lại, không có một chủ thể suy tư nào lại không có khách thể nội dung tư tưởng. Cả hai đồng thời xuất phát từ

“thức”, một sự hữu toàn diện, một hậu trường tiềm ẩn. Nói theo thuật ngữ Duy Thức, hậu trường ấy là A-lại-da thức, là “tâm sanh diệt”, nghĩa là chơn (không sanh diệt) vọng (sanh diệt) hòa hiệp, không phải một, không phải khác. Thức này tóm thâu tất cả các pháp và xuất sanh tất cả các pháp.

Ngoài ra, phải thường xuyên tỉnh thức để thấy biết rõ ràng hoạt dụng của suy tư là một hình thái nhận thức, một phép quán chiếu, chứ không nhằm sao lục trung thực thực tại “như thị”. Trong thực tế, mọi lối nhìn đều là những cái nhìn phương diện (profile). Vấn đề ở đây không phải là tìm cách thống hợp hết thấy mọi cái nhìn phương diện để tạo ra một cái nhìn toàn diện, vì nhất thể tính (unity) tạo ra như vậy cũng chỉ là một mảnh phần mới khác áp đặt thêm vào tập hợp các cái nhìn phương diện. Mỗi cái nhìn phương diện chiếu soi rõ ràng và đầy đủ một cảnh giới nào đó. Có thể xem đó là một quan điểm riêng về một sự vật. Mỗi quan điểm riêng cho thấy sắc tướng của sự vật dưới một góc độ nào đó. Ý nghĩa toàn diện của sự vật tuy không thể nắm bắt được với bất cứ quan điểm riêng nào nhưng được hàm chứa trong hết thấy mọi cái nhìn phương diện về sự vật ấy. Hiểu như thế thì tất nhiên không còn hiểu lầm lý thuyết là trực tiếp miêu tả thực tại đúng như thể cách hiện hữu như thị của nó và không sa vào cái thói quen suy tư và hành động một cách phân toái đối với thiên nhiên và tha nhân.

## II. LỐI NHÌN VIÊN DUNG

Theo Pháp Tạng, đức Phật thuyết giảng kinh *Hoa nghiêm* dưới gốc cây Bồ-đề trong trạng thái hải ấn định vào tuần lễ thứ hai

sau khi thành đạo. Hải ấn định còn có ngôn danh là Hoa nghiêm tam-muội. Đó là một minh dụ về lối nhìn viên dung, nhãn quan căn bản của *Hoa nghiêm*. Theo lối nhìn viên dung, hỗ tương giao thiệp giữa mọi hiện tượng đồng thời hiện khởi tạo thành một toàn thể nhịp nhàng giống như là toàn thể vũ trụ phản chiếu trên mặt đại dương. Trong *Hoa nghiêm Du tâm Pháp giới ký*, Pháp Tạng giải thích ý nghĩa danh từ “Hoa nghiêm tam-muội” và “hải ấn định” như sau.

“Nói Hoa nghiêm Tam-muội; giải rằng:

“*Hoa*, là *muôn hạnh của Bồ-tát*. Vì sao? Vì *hoa* có tác dụng sinh ra hạt (thật), có khả năng dẫn đến sự kết trái (cảm quả). Tuy trong và ngoài khác nhau, nhưng sự phát sinh năng lực cảm ứng thì tương tự. Tức là, lấy pháp mà ký thác sự, cho nên nói là ‘*hoa*’.

“*Nghiêm*, là sự thành tựu của hành, viên mãn của quả; khế hợp tương ứng; trần cấu và chướng ngại hoàn toàn dứt sạch; chứng lý tròn đầy trong sáng. Tùy dụng mà tán thán phẩm đức, nên nói là ‘*nghiêm*’.

“*Tam-muội*, là lý và trí không hai, triệt để tương giao, hỗ tương dung nhiếp; đây và kia đều mất; năng và sở vắng bật. Cho nên nói là ‘*tam-muội*’.

“Cũng có thể nói, ‘*hoa*’ tức là ‘*nghiêm*’, vì lý và trí không chướng ngại nhau. *Hoa nghiêm* tức *tam-muội*, vì hành thì dung hóa (hay dung giải), xa lìa tri kiến (chỉ kiến chấp).

“Cũng có thể nói ‘*hoa*’ tức ‘*nghiêm*’, vì khi một hành được tu trong khoảnh khắc thì tất cả hành đều đồng loạt được tu. Cho nên, *Hoa nghiêm* tức *tam-muội*. Vì một hành tức là nhiều mà không chướng

ngại giữa cái nhất thể và đa thù.

“Cũng có thể nói, Hoa nghiêm tức là tam-muội; vì định và loạn, cả hai đều tiêu dung.

“Cũng có thể nói tam-muội tức Hoa nghiêm. Vì lý trí vốn như như. Như vậy tự tại, không có chướng ngại. Hoặc định hoặc loạn; hoặc tức hoặc nhập; hoặc tri hoặc lý; hoặc nhân hoặc quả; hoặc nhất hoặc dị; phẩm đức chân thật của biến tính, vốn như vậy là như vậy, vốn tròn sáng; hãy như lý mà tư duy, dứt tuyệt tri kiến...

“Giải hành này (nhận thức và hành động), theo ngôn danh, là Hoa nghiêm tam-muội. Căn cứ trên kết quả, cũng gọi là ‘Hải ấn tam-muội’. Đây là tên gọi để chỉ ý nghĩa trước sau đồng thời; mà nội hàm thì chỉ cho sự đồng loạt hiển hiện, hỗ tương dung nhiếp. Cũng như đại dương, trong đó hiển hiện ảnh tượng bốn bình chũng. Từng loại ảnh tượng khác nhau, cái trước và cái sau cùng lúc đột nhiên hiển hiện. Nhưng, ảnh tượng và hình thể không phải là một. Nước thì rớt ráo vẫn không phải đa dạng. Ảnh tượng tức là nước, mà vẫn trong ngại. Nước tức ảnh tượng mà thành phần tạp. Trước và sau rạch rời. Khởi thủy và chung cuộc khó dò căn nguyên. Một cách minh nhiên xuất hiện phần đa. Nhưng lại tịch nhiên, vắng vẻ không tướng. Đồng loạt bằng đầu nhau mà cùng lúc hiển hiện; ẩn và hiện khó biết; hỗ tương nhiếp nhập mà không bị vướng mắc; tiêu tan dung giải, dứt tuyệt tư lự...

“Lại nữa, ‘biến’ tức là cái trùng trùng vô tận của các ảnh tượng; giới hạn biên tế khó dò căn nguyên. Tận cùng là nhất thể, mà vẫn không thể tận cùng. Tùy theo từng cá biệt mà đồng loạt hiển hiện rành rành. Đó gọi là ‘biến’.

“Ấn, là các ảnh tượng đồng thời không phải trước sau, phẩm loại muôn vàn sai biệt mà tương tức, tương nhập vô ngại; nhất thể và đa thù, cả hai cùng hiện; cái này và cái kia không mâu thuẫn nhau; tướng trạng bất đồng, dị biệt nhưng không phải dị biệt. Đó gọi là ‘ấn’.

“Định, là chủng loại tuy đa thù sai biệt nhưng là duy nhất thể, không sai khác. Muôn vàn ảnh tượng tranh nhau xuất hiện, nhưng vẫn rành mạch. Do đó, Hải ấn tức tam-muội; tác tức bất tác.

“Cũng có thể phân tích thành bốn phạm trù: 1. Duy chỉ là ‘hải’ mà không là ‘ấn’, vì không hoại ảnh tượng mà nước vẫn là nước. 2. Duy chỉ là ‘ấn’ mà không là ‘hải’, vì nước không ấn mà ảnh tượng vẫn là ảnh tượng. 3. Vừa ‘hải’ vừa ‘ấn’ vì ảnh tượng và biển dung nhiếp nhau toàn diện, nhất thể mà vẫn dị biệt. 4. Không là ‘hải’ cũng không là ‘ấn’ vì biển và ảnh tượng tiêu tan, dung giải, hình thành cho nhau và xâm đoạt lẫn nhau.

“Cũng có thể nói ‘hải’ tức là ‘ấn’, vì tự tại vô ngại. Cho đến, vừa tương tức, vừa không phải tương tức; không phải vừa tương tức vừa không tương tức. Vì không có hai tính. Hãy chuẩn theo đó mà tu duy.” (Hoa nghiêm Du tâm Pháp giới ký, Đường Pháp Tạng soạn. Tuệ Sỹ trích dịch).

Hình thái nhận thức thực tại từ hải ấn tam-muội trực dụ cái nhìn căn bản của tâm linh, một lối nhìn riêng của Hoa nghiêm nhắm thẳng vào thế giới và tâm linh. Trong Ngũ giáo chương, Pháp Tạng nêu ra quan điểm “thập thập pháp môn” của kinh Hoa nghiêm là “xứng pháp bản giáo”, biểu hiện sự giác ngộ của Phật vì được Phật chứng thực và chứng ngộ. Các kinh giáo khác là “trục cơ mật giáo” được giảng dạy tùy theo cơ hội. Hơn nữa, Pháp Tạng tựa vào một ví dụ nêu ra trong Phẩm 37: Như

Lai xuất hiện: “*Ví như mặt nhật lúc xuất hiện/Trước chiếu núi cao kể các núi/Sau chiếu cao nguyên và đại địa/Mà mặt nhật vẫn không phân biệt*” để ví sự tuyên thuyết giáo lý Hoa nghiêm với những tia sáng mặt trời đầu tiên chỉ chiếu vào những đỉnh núi cao nhất. Nghĩa là theo Pháp Tạng, Viên giáo của Hoa nghiêm tông là chân thật, hoàn toàn khác biệt và cao hơn ba thừa kia được coi như là quyền biến (Tam quyền nhất thật; Ba thừa kia là: Tiểu thừa, Đại thừa Tiệm giáo gồm Thỉ giáo và Chung giáo, và Đại thừa Đốn giáo, như Thiên của Đại thừa).

Tương cũng nên biết pháp giáo của Pháp Tạng đề ra trong *Hoa nghiêm Ngũ giáo chương* gồm có năm giáo. Đó là:

(1) Giáo lý Tiểu thừa (Hinayāna): phủ nhận một bản ngã cá biệt nhưng thừa nhận sự thực hữu của tất cả pháp sai biệt. Về duyên khởi luận, giáo lý này thuộc về nghiệp cảm duyên khởi.

(2) Đại thừa Thỉ giáo (Mahāyāna): có hai trình độ. Một, gọi là Tướng Thỉ giáo, giáo lý nhập môn y cứ trên sai biệt tướng của tất cả các pháp. Thí dụ: Pháp tướng tông. Hai, gọi là Không Thỉ giáo, giáo lý nhập môn y cứ trên sự phủ định tất cả các pháp. Thí dụ: Tam luận tông.

Pháp tướng tông cho rằng tánh và tướng các pháp hoàn toàn khác nhau. Do đó lý khác với sự. Tông này nêu lên thuyết A-lại-da duyên khởi trên nền tảng pháp tướng và chủ trương sự sai biệt căn để của năm hạng người (Thanh văn, Duyên giác, Bồ-tát, Bất định, Ngoại đạo) trong đó hạng ngoại đạo nhưt-xiển-đề (*icchantika*) không bao giờ có thể trở thành Phật.

Tam luận tông, trái lại, thiên chấp về Không, căn cứ trên tính

vô tướng (*svabhāva-alakṣaṇa*) hay không có bản chất tồn tại. Tông này thừa nhận nhất thể của hữu nên xác nhận mọi người đều có thể đạt Phật quả.

(3) Đại thừa Chung giáo tức giáo lý về Chân như: thừa nhận tất cả chúng sanh đều có Phật tánh và đều có thể đạt Phật quả. Vì giáo lý Chân như xứng hợp với thực tại nên cũng gọi là Thực giáo. Như Lai tạng duyên khởi là đặc điểm của giáo lý này. Trong Chung giáo, lý và sự, cả hai là một.

(4) Đại thừa Đốn giáo: chủ trương tu tập không cần ngôn ngữ hay luật nghi, mà gọi thẳng vào trực kiến để đạt đến giác ngộ viên mãn tức khắc. Lý tính tự biểu lộ trong thuần túy của nó, và hành động luôn luôn tùy thuận trí tuệ và tri kiến. Hành giả thành Phật khi tư tưởng không còn móng khởi trong tâm và thành đạt như vậy có thể gặt hái qua sự im lặng như trường hợp cư sĩ Duy-ma-cật hay qua thiền định, như trường hợp tổ Bồ-đề Đạt-ma. Giáo lý này không giảng về lý duyên khởi đặc biệt nào bởi vì không tự có riêng phương pháp giáo hóa nào cả.

(5) Đại thừa Viên giáo: có hai trình độ. Một, Đồng giáo Nhất thừa trong đó Nhất thừa của Hoa nghiêm tông bao gồm tất cả ba thừa kia. Nhất thừa được giảng thuyết bằng phương pháp đồng nhất hay tương tự với cả ba thừa. Hai, Biệt giáo Nhất thừa tức là trường hợp giáo lý *Hoa nghiêm* được Pháp Tạng nêu lên như khác biệt và cao hơn đối với các kinh giáo khác. Giáo lý này lấy lý sự giác ngộ viên mãn của Phật làm tâm điểm nhằm thiết lập một thế giới hỗ tương dung nhiếp. *Hoa nghiêm Ngũ giáo chương* xác định rằng pháp giới duyên khởi là đặc điểm của Viên giáo.



Pháp giới duyên khởi có nghĩa là, vì hết thảy mọi hiện tượng đều không có tự tính, cộng đồng hiện hữu, và đồng thời hiện khởi, nên mỗi hiện tượng là một cơ quan trong toàn bộ, và toàn bộ là hỗ tương giao thiệp nhịp nhàng giữa hết thảy mọi cơ quan thuộc nó. Như vậy tính chất của mỗi hiện tượng thành phần trong toàn bộ là do toàn bộ xác định, và tính chất của toàn bộ là do mỗi và mọi hiện tượng thành phần của nó xác định. Vì toàn bộ không gì khác là hỗ tương giao thiệp giữa các thành phần, nên mỗi hiện tượng có thể xem như tác dụng định đoạt tính chất của tất cả các hiện tượng khác, đồng thời tính chất của chính nó cũng do tất cả các hiện tượng khác tác dụng định đoạt.

Pháp Tạng sử dụng mười huyền môn để quảng diễn lý thuyết pháp giới duyên khởi. Huyền môn thứ bảy, Nhân-đà-la vông cánh giới môn, là một minh dụ về hai nguyên lý hỗ tức và hỗ nhập. Tấm lưới rộng lớn bao la của trời Indra (Hán âm: Nhân-đà-la) biểu tượng toàn thể vũ trụ và các hạt ngọc óng ánh ở các mắt lưới biểu tượng đủ loại hiện tượng trong vũ trụ. Mỗi hạt ngọc vừa phản chiếu vừa bị phản chiếu bởi mỗi và mọi hạt ngọc kia. Như vậy mỗi hạt ngọc phản chiếu toàn diện tấm lưới và trong mỗi tấm lưới phản chiếu này, lại có vô số hạt ngọc và mỗi hạt ngọc đó lại cũng phản chiếu toàn diện tấm lưới. Quá trình phản chiếu lẫn nhau tăng gia trùng trùng vô tận, biểu tượng toàn thể hết thảy mọi tương quan giao thiệp hỗ tức hỗ nhập dung thông vô ngại của tất cả hiện tượng trong vũ trụ.

### III. SỰ SỰ VÔ NGẠI HAY LÝ SỰ VÔ NGẠI?

Trong *Hoa nghiêm Ngũ giáo chương*, ngoài thuyết pháp giới

duyên khởi dùng định danh nghĩa Viên giáo, lý pháp tánh khởi cũng được đề cập. Tuy danh từ “tánh khởi” phát xuất từ tên Phẩm 32: Bảo vương Như Lai tánh khởi chương, theo bản dịch *Hoa nghiêm* 60 quyển của Phật-đà-bạt-đà-la (Buddhabhadra), ý nghĩa danh từ “tánh khởi” được giải thích nương theo luận *Đại thừa khởi tín* là bộ luận Pháp Tạng y cứ để thuyết giảng về Đại thừa Chung giáo. Tánh khởi hay Như Lai tạng duyên khởi là đặc điểm của giáo lý này. Pháp Tạng cho rằng giáo lý Như Lai tạng là giáo lý về lý sự dung thông vô ngại và thuyết tánh khởi làm sáng tỏ cái nhìn lý sự dung thông vô ngại cũng giống như thuyết pháp giới duyên khởi làm sáng tỏ cái nhìn sự sự vô ngại.

Về Pháp giới, Pháp Tạng giải thích rằng trong danh từ kép “pháp giới (*dharmadhātu*)”, “pháp” cũng như “giới” mỗi chữ có ba nghĩa. Ba nghĩa của pháp là: một, duy trì tự tính; hai, quy tắc; ba, đối tượng của ý. Ba nghĩa của giới là: một, nghĩa là nhân, vì Thánh đạo y trên đây mà sinh trưởng; hai, nghĩa là tánh, tánh sở y của tất cả các pháp; ba, phân tễ, giới hạn phân biệt thực tế.

Theo nghĩa thứ ba của giới thời pháp tương đương với giới, và pháp giới bao gồm mọi hiện tượng sai biệt. Trong trường hợp này, Pháp Tạng quy hợp pháp giới duyên khởi với sự sự vô ngại, là cách nhìn đặc sắc nhất của Nhất thừa Biệt giáo, khác hẳn với các tông phái Phật giáo khác.

Theo nghĩa đầu và nhì của giới, pháp giới biểu tượng hoặc là nhân của sự thành tựu Thánh đạo hoặc là nơi nương tựa, là chỗ thường trụ quy y của hết thảy pháp thế gian. Với hai nghĩa ấy, Pháp giới đồng nghĩa với Như Lai tạng. Trong trường hợp

đồng nhất pháp giới với Như Lai tạng thời pháp giới duyên khởi có thể hiểu theo nghĩa tánh khởi.

Theo nghĩa tánh khởi, Pháp Tạng đồng nhất Lý và Sự theo thứ tự với tâm Chân như và tâm sanh diệt là hai tướng của Tâm chúng sanh đề cập trong luận *Đại thừa khởi tín*. Thức A-lại-da biểu hiện sự tương tác không ngăn ngại giữa hai tướng này và được giải thích là do “Chơn (không sanh diệt) Vọng (sanh diệt) hòa hiệp, không phải một không phải khác”. Xét trên phương diện “tùy duyên”, A-lại-da thức chính là Như Lai tạng bị phiền não che phủ, làm nhân cho động. Thức này có hai trạng thái, tùy nhiễm duyên thời trạng thái “Bất giác” hiện, tùy tịnh duyên thời trạng thái “Giác” hiện. Cũng thế, Như Lai tạng là sở y của cả luân hồi lẫn niết-bàn. Như Lai tạng tuy bị phiền não trói buộc nhưng không phải vì vậy mà hợp nhất với phiền não. Xét trên phương diện “bất biến”, Như Lai tạng và Như Lai pháp thân bản chất thanh tịnh giống nhau. Lia phiền não trói buộc thời gọi là Như Lai pháp thân, Như Lai pháp thân chẳng lia phiền não tạng gọi là Như Lai tạng. Pháp Tạng đồng nhất hai mặt tùy duyên và bất biến của Như Lai tạng với hai khía cạnh của Tâm chúng sanh, một nhìn theo tục đế và một, theo Chân đế.

Pháp Tạng hiểu “tánh khởi” theo nghĩa ‘lý sự vô ngại’: Tánh khởi chỉ vào tác dụng của Tâm (Lý) làm sinh khởi thế giới hiện tượng (Sự). Như thế, thế giới hiện tượng là biểu tượng của Tâm, và vì bản tánh của Tâm là thanh tịnh, tự tánh thường trụ, nên do đó mà toàn thể thế giới hiện tượng xuất sanh từ Không đúng theo quan niệm lý sự vô ngại. Chính do tánh Không mà

các pháp mới có thể đồng thời hiện khởi, cộng đồng hiện hữu, và hỗ tương giao thiệp tạo thành một Nhất thể nhip nhàng hòa điệu. Do đó, lý sự vô ngại đúng ra là bản thể cấu trúc của sự sự vô ngại. Nhưng trong Phẩm cuối của *Ngũ giáo chương*, Pháp Tạng không xem ý nghĩa của lý sự vô ngại là quan trọng và cần thiết trong sự giải thích ý nghĩa của sự sự vô ngại.

Về sau, Trừng Quán, tổ kế thừa Pháp Tạng, vẫn chủ trương sự sự vô ngại pháp giới tiêu biểu giáo lý Nhất thừa. Nhưng khi thuyết giảng giáo lý Hoa nghiêm, Ngài nhấn mạnh vào điểm lý sự vô ngại là căn bản cần thiết để thi thiết sự sự vô ngại:

“*Sự sự vô ngại pháp giới là yếu chỉ của Kinh [Hoa nghiêm]... Lý do mỗi sự sai biệt mỗi mỗi sự khác mà không bị các sự khác ngăn ngại là vì Lý (tánh Không) châu biến hàm dung khắp mọi sự. Bởi vì Sự xuất sanh từ Lý, nên một và nhiều hiện khởi nương tựa tùy thuộc nhau. Sự sự vô ngại thành tựu chỉ vì đó là kết quả của lý sự vô ngại. Giả như Sự không tức Lý, thì Sự không xuất sanh từ Lý và sự này ngăn ngại sự kia. Tuy nhiên, bởi Sự tức Lý, nên sự sự vô ngại. ... Vì Sự xuất sanh từ Lý nên sự sự hỗ tương nhiếp nhập vô ngại.*” (Taisho T36. 9a28-b7)

Đến thời Khuê Phong Tông Mật, giáo lý của Phật được phân chia từ cạn đến sâu theo một hệ thống khác với phán giáo của Pháp tạng. Trong *Hoa nghiêm nguyên nhân luận*, Tông Mật phân phán ra thành năm bậc: (1) Nhân thiên giáo; (2) Tiểu thừa giáo; (3) Đại thừa pháp tướng giáo; (4) Đại thừa phá tướng giáo; và (5) Nhất thừa hiển tánh giáo.

Điều đáng ngạc nhiên ở đây là Tông Mật tuy được truy tặng là đệ ngũ tổ Hoa nghiêm tông, mà không đề cập Viên giáo trong

phán giáo mặc dầu theo truyền thống, Viên giáo của Hoa nghiêm tông được xem như giáo lý chân thật biểu hiện sự giác ngộ của Phật và nền tảng của tất cả kinh giáo khác.

Tông Mật cũng khác biệt với Trùng Quán khi luận giải về mười phép quán trong phần “Châu biến hàm dung quán” ở cuối sách *Pháp giới quán môn* của Đỗ Thuận. Tông Mật không sử dụng và đi vào chi tiết mười huyền môn như Trùng Quán. Ngài cũng tránh dùng hai chữ Lý và Sự và những danh từ liên hệ mà Trùng Quán dùng để thi thiết bốn pháp giới. Tông Mật giải thích chữ pháp giới hoàn toàn theo nghĩa Như Lai tạng. Những lúc cần chỉ thị về bốn pháp giới, Tông Mật quy chiếu một đoạn văn trong *Hoa nghiêm kinh hành nguyện phẩm sơ* của Trùng Quán mô tả Nhất chân pháp giới là bản thể thực tại xuất sanh bốn pháp giới. Đoạn văn này có ý nghĩa đối với Tông Mật là vì đã đồng nhất Nhất chân pháp giới với Nhất Tâm, bao quát vạn hữu. Dựa theo đó, Tông Mật đồng nhất Nhất chân pháp giới với Tâm chúng sanh tức Pháp Đại thừa của luận *Đại thừa khởi tín*.

#### IV. NHẤT THỪA HIỂN TÁNH GIÁO

Theo Tông Mật, giáo lý Như Lai tạng là Nhất thừa hiển tánh giáo, là giáo gốc nương đó mà theo thứ lớp gom bốn giáo ngọn: Đại thừa Phá tướng giáo, Pháp tướng giáo, Tiểu thừa giáo, và Nhân thiên giáo. Nghĩa là, bắt đầu từ giáo pháp Như Lai tạng, liền chỉ ngay nói “nhất chân tâm thể”. Với “tâm thể” thông suốt thời tự biết ngoài tâm ấy ra tất cả đều là hư vọng. Chỉ vì mê lầm, nên hư vọng gá nơi chân tâm mà sanh khởi. Để bỏ vọng về chân, phải lấy cái Trí ngộ tâm để đoạn ác tu thiện. Hễ

vọng hết, chân tâm tròn, thời gọi là Pháp thân Phật.

Trong *Hoa nghiêm nguyên nhân luận*, Tông Mật giải thích giáo lý Nhất thừa Hiển tánh giáo là giáo lý trực hiển chân nguyên, tức chân tâm bản giác: “*Nhất thừa nói: tất cả chúng sinh đều có cái chân tâm bốn giác. Từ vô thi lại nay, cái chân tâm ấy thường còn trong sạch, rõ rõ chẳng tối, lâu lâu thường biết. Cũng tên Phật tánh, cũng tên Như Lai tạng. Từ kiếp vô thi, bị vọng tưởng che đi, nên chẳng tự xét biết, vì chỉ nhận lầm xác phàm, dâm mắc kết nghiệp, chịu khổ sanh tử! Đức Đại giác là Phật, Ngài thương xót thuyết pháp rằng: tất cả bốn đại, sáu trần đều không; lại mở chỉ ra cho cái chân tâm rất sáng suốt thanh tịnh, vì toàn thể nó vẫn đồng chư Phật.*” (*Hoa nghiêm nguyên nhân luận*, HT. Thích Khánh Anh dịch).

Để giáo chứng quan điểm giáo lý Hoa nghiêm là giáo lý Như Lai tạng, Tông Mật viện dẫn đoạn kinh Hoa nghiêm sau đây, phẩm 37: Như Lai xuất hiện: “*Chư Phật tử! Trí huệ của đức Như Lai không chỗ nào là chẳng đến. Vì không một chúng sinh nào mà chẳng có đủ Như Lai trí huệ, chỉ do vọng tưởng điên đảo chấp trước nên không chứng được. Nếu rời vọng tưởng thời nhất thiết trí, tự nhiên trí, vô ngại trí liền hiện tiền...*”

“*Bấy giờ đức Như Lai do trí nhãn thanh tịnh vô ngại xem khắp pháp giới tất cả chúng sinh mà nói rằng: Lạ thay, lạ thay! Tại sao các chúng sinh này có đủ trí huệ Như Lai, mà ngu si mê lầm chẳng hay chẳng thấy. Ta nên đem thánh đạo dạy cho họ lìa hẳn vọng tưởng chấp trước. Từ trong thân, họ thấy được trí huệ Như Lai quảng đại, như Phật không khác.*” (*Kinh Hoa nghiêm*, HT. Thích Trí Tịnh dịch).

Tông Mật trích dẫn như trên cốt yếu là để xác chứng giác ngộ

của Phật đưa đến sự thấy biết tất cả chúng sinh đều có trí huệ Như Lai, tức Phật tánh và do đó tất cả chúng sinh như Phật không khác. Tánh Phật ở nơi chúng sinh thời gọi là Như Lai tạng, còn ở nơi Phật thời gọi là Pháp thân thanh tịnh. Pháp thân này, tất cả chúng sinh đều sẵn có, nên gọi là bản giác. Chẳng qua chúng sinh bị mây vô minh che phủ, nên trăng Phật tánh chẳng hiện được. Khi lia xa vọng niệm thời tánh Phật sáng soi khắp giáp tất cả, rộng lớn như thái hư. Lúc bấy giờ chỉ còn có tánh Phật thuần chơn, gọi là Pháp thân bình đẳng của Như Lai. Theo Thiên sư Huyền Giác nói trong *Chứng đạo ca*: “*Pháp thân giác liễu vô nhất vật. Bản nguyên tự tánh thiên chân Phật*”. Dịch là: đối với người giác ngộ rồi thời thấy Pháp thân không có một vật, nghĩa là không tướng sinh diệt, không tướng mạo. Pháp thân mang những tên là bản nguyên, là tự tánh, là thiên chân Phật. Bản nguyên là cái gốc, cái nguồn, gọi là tự tánh. Tự tánh là tánh thật của chính mình, là thiên chân Phật, tức là đức Phật chân thật sẵn có từ muôn đời chớ không phải đức Phật mới tu thành.

Đó cũng là ý nghĩa của câu “đoạn hoặc chứng chân” mà Tông Mật giải thích là: “*Tốn chi hựu tốn, di chí vô vi*” [Dịch: Bớt đi, lại bớt nữa, bớt mãi cho đến không làm]. Ngài mượn chữ ở *Đạo đức kinh* để nói do đoạn hoặc tập mà dấy chúng; năng đoạn số đoạn mất hẳn thời mới thấy cái đạo lý vô vi, vô vi ở đây có nghĩa là tánh Chân như hay tánh Không. Như vậy, thấy Đạo hay chứng Đạo là thấy được thật tướng của Pháp thân, không còn thấy có nhân và pháp, ngã và ngã sở, không còn thấy hai đối đãi.

Tông Mật từng lược giáo lý Nhất thừa Hiển tánh trong *Tựa Thiền nguyên chu thuyết tập* và thêm rằng giáo lý này được tuyên thuyết trong các kinh và luận giảng dạy thuyết Như Lai tạng. Như các kinh *Hoa nghiêm*, *Nhập pháp giới* (*Gaṇḍavyūha*), *Viên giác*, *Thủ-lăng-nghiêm*, *Thắng Man*, *Như Lai tạng*, *Pháp Hoa*, *Niết-Bàn*, và các luận *Khởi tín*, *Phật tính*, *Cứu cánh Nhất thừa Bản tính*. Trong số các kinh vừa kể, Tông Mật thiên trọng kinh *Viên giác* là kinh đã mở đường khai lối cho Tông Mật chóng ngộ Chân tâm thấy được bản tánh.

Theo lời kể lại của Bùi Huu, một đồ đệ của Tông Mật, Tông Mật lần đầu tiên biết đến kinh *Viên giác* là tại tư thất của cư sĩ Nhâm Quyền trong thời gian học Thiền với Thiền sư Đạo Viên (vào khoảng năm 804). Chỉ mới đọc hai ba trang đầu mà Tông Mật hốt nhiên khai ngộ, không kiềm chế nổi nháy nhót vui mừng. Nghe Tông Mật kể lại chuyện này, Thiền sư Đạo Viên liền xác nhận ngay kinh nghiệm chứng ngộ và nói: “Ông sẽ truyền bá rộng lớn Đại thừa Viên giáo và Đại thừa Đốn giáo. *Chư Phật tuyên thuyết kinh (Viên giác) này duy chỉ riêng ông.*” (*Tựa Viên giác kinh lược số*).

Tông Mật xét thấy kinh *Viên giác* là một bộ kinh tương đối ngắn chỉ có hai mươi tám trang mà bao gồm tất cả giáo pháp đốn tiệm của thượng căn và hạ căn. Kinh nói đến đủ thứ phương tiện mà Phật dùng để thuyết giảng các pháp tu chứng và thiền bệnh. Giáo lý về Nhị không của Đại thừa Thi giáo, tánh Không của Tướng tông và Không tông, tư tưởng Như Lai tạng của Đại thừa Chung giáo, cùng phần dạy về nhất chân pháp giới của Hoa nghiêm tông được giải thích rõ ràng và đầy



đủ. Tuy nhiên, thiếu phần giáo lý về hỷ tức hỷ nhập. Nói cách khác, kinh *Viên giác* giảng dạy lý sự vô ngại mà không đề cập sự sự vô ngại.

Về đốn giáo, Tông Mật phân biệt hai loại. Loại đầu chỉ riêng vào kinh *Hoa nghiêm* như một giáo pháp (phương pháp thuyết minh), gọi là “hóa nghi đốn giáo” được đức Phật thuyết giảng ngay sau khi thành đạo. Loại thứ hai chỉ vào các kinh thuyết minh giáo lý, như *Nhập pháp giới (Gaṇḍavyūha)*, *Thắng Man, Kim Cang tam-muội, Như Lai tạng*, và *Viên giác*, gọi là “trực cơ đốn giáo”, chỉ dành riêng cho bậc thượng căn. Ngoài ra, Tông Mật nhận thấy nội dung của Đốn giáo không khác nội dung của Chung giáo. Tóm lại, Nhất thừa Hiển tánh giáo bao hàm yếu linh của Đại thừa Chung giáo và Đốn giáo là giáo thứ ba và thứ tư trong pháp giáo của Pháp Tạng, nhưng đối với giáo thứ năm, Đại thừa Viên giáo, là giáo lý mà Pháp Tạng coi như có trình độ cao nhất, thời chỉ gồm phần thuyết minh về Nhất chân pháp giới mà thôi. Tại sao pháp giáo của Tông Mật không coi trọng phần kia của Viên giáo là phần giảng dạy giáo nghĩa của sự sự vô ngại?

Trước hết, sự phân chia bình nghị giáo lý của Phật thành năm giáo trong tập *Hoa nghiêm nguyên nhân luận* cốt yếu là để giải thích làm thế nào thân tướng sanh khởi từ chân tánh. Luận y cứ nơi thuyết Nhất chân pháp giới của kinh *Hoa nghiêm* để bàn xét cho rõ lý pháp tánh khởi, do đó mà thấy được sự liên hệ giữa hai phương diện của Chân như pháp tánh, một bên là tính tùy duyên sai biệt, một bên là tính bất biến bình đẳng; do đó mà hiểu được làm thế nào cái tướng trạng của thế giới luân hồi

xuất sanh từ cái Chân tánh thanh tịnh và thường trụ của thế giới giải thoát. Trên bước đường tu dưỡng, pháp tắc tánh khởi được dùng để chinh phục hiện thực giới và phát kiến giải thoát giới. Do đó, cần đến giáo pháp về quán tưởng lý sự vô ngại chứ không cần đến giáo lý về sự sự vô ngại. Như vậy, Viên giáo không được đề cập trong sự phân loại bình nghị giáo lý của Phật trong *Hoa nghiêm nguyên nhân luận* là bởi tại cái lối nhìn hiểu của Tông Mật về tiến trình tư duy dẫn đến Giác ngộ.

Cũng có thể là do Tông Mật đến với *Hoa nghiêm* qua những tác phẩm của Trùng Quán sau sáu năm kinh nghiệm học Thiền (từ năm 804 đến 810) với thiền sư Đào Viên. Sau này, Ngài không những được truy tặng là đệ ngũ tổ của Hoa nghiêm tông, mà còn được sắc phong là Định Huệ thiền sư, tổ đời thứ 5 dòng thiền Hà Trạch do Thần Hội sáng lập. Theo Ngài, kinh *Hoa nghiêm* có thể cung cấp một căn bản hợp thời và thích ứng để dựa vào đó mà giải thích một cách triết lý về kinh nghiệm Thiền.

Đại thừa giáo xác định rằng tất cả chúng sinh, hữu tình hoặc vô tình, đều có Phật tánh, rằng tâm ta là Phật tâm, thân ta là Phật thân. Chỉ cần nhìn thẳng vào tâm địa đó là có thể đưa ta đến giác ngộ viên mãn. Như đã chép trong *Thiếu Thất lục môn*: “Trực tiếp thấy tánh, đó tức là Thiền. Bằng chẳng thấy tánh thì chẳng phải Thiền vậy. Dầu có giỏi nói được ngàn kinh muôn luận, nếu chẳng thấy tánh thì vẫn là phàm phu, chẳng phải là Pháp Phật. Đạo lớn cao thâm, u huyền, không thể nói cho hiểu được. Kinh điển không dựa vào dâu với tôi được. Chỉ nên thử thấy tánh, dầu chỉ một lần, thì thông suốt hết, cả đến những người chữ nghĩa dốt đặc. Thấy

*tánh tức là Phật.*” (Thiền luận. D. T. Suzuki, tập thượng, Trúc Thiên dịch) Nhưng bằng cách nào?

Chủ ý chung của Phật pháp là để hành giả tự thấy đúng (Kiến đạo) và đi đúng (Tu đạo). Theo Tông Mật, khi đến Trung Hoa vào đầu thế kỷ thứ 6, Tổ Bồ-đề Đạt-ma thấy ở đây hầu hết các người học Phật đều sa đà trong những cuộc tranh luận siêu hình về giáo pháp vô thường, hoặc chỉ phụng trì giới hạnh, hay suốt ngày đắm say trong phép quán vô thường. Nhận thấy thế đạo bi đát, hiểu theo danh số, hành theo sự tướng, nên phản ứng lại Tổ mới chủ trương *“Đạo truyền riêng ngoài kinh điển, trực tiếp, không qua văn tự, nhắm thẳng vào nội tâm, kiến chiếu vào tự tánh để thành Phật”*. Từ đó, Thiền có khuynh hướng lơ là việc học hỏi kinh điển và các thứ siêu hình trong kinh. Thái độ đặc biệt của Thiền đối với văn tự có lẽ bắt đầu với những môn đệ trực tiếp của Lục tổ Huệ Năng. Vì chỉ chú trọng thực hành, tức đi như thế nào, nhưng lại xao lãng việc giáo hóa những hoạt động trí thức để xác định con đường sắp đi có đúng hay không nên người ta thường đi mà không thấy. Thiền lần hồi chuyển hướng sang phản danh luận và sự phóng đảng trở thành lẫn lộn với phong trào tự do của tâm linh.

Dòng Thiền bị Tông Mật chỉ trích nhiều nhất là phái Tháo Đường do Thiền sư Vô Trụ (714-774) sáng lập. Tông chỉ Tháo Đường quảng diễn giáo lý Vô niệm của Thần Hội đến độ *“Thích môn sự tướng, nhất thiết bất hành”*, nghĩa là tất cả sự tướng của Thích môn đều bỏ hết. Không tụng kinh, không lễ bái, không thờ tượng Phật, không làm các Phật sự, chỉ cốt *“vô tâm”*, cho đó là điểm cực diệu. Tông Mật gọi phương cách thực hành

thiền của hệ phái này là một thứ pháp “diệt thức”.

Tông Mật cũng bài bác phép hành thiền của Hồng Châu tông, hệ phái Thiền của Mã Tổ Đạo Nhất. Tông chỉ của Đạo Nhất tổng quát trong tám chữ: “*xúc loại thị chân, nhiệm tâm vi tu*”. Nghĩa là, đụng chạm đến bất cứ sự loại gì, thấy đều là Chân. Cứ tự nhiên theo tâm mà tu. Có thể diễn rộng ra là những gì được làm đều là Phật tánh. Tham sân phiền não cũng đều là Phật tánh. Nhướng mày, nháy mắt, cười, ngáp, ho hen, thấy đều là Phật sự! Theo Tông Mật, phép hành thiền theo lối này rất nguy hiểm, vì có thể làm nảy sanh tham dục luyến ái sự vật vô thường và mở đường cho những vọng động vị ngã. Phương pháp thực hành thiền của dòng này chỉ quan tâm đến mặt tùy duyên dụng của Chân tánh mà tưởng đó là toàn dụng của Phật tánh. Như thế là bỏ quên mặt tự tính dụng căn cứ vào đó mới có hoạt dụng tùy duyên. Tông Mật ví trường hợp này với sự bỏ quên tánh sáng của gương mà chỉ biết đến những phản ảnh, không hiểu rằng chính tánh sáng của gương mới là nguyên nhân của sự phản chiếu.

Xét sự chỉ trích như trình bày trên, ta không thể không nghĩ rằng đối với Tông Mật, pháp tu thiền của dòng Hồng Châu hiển nhiên thất bại là vì không thấu suốt chân nguyên của sự tướng, là vì thấy biết phiền diện duy chỉ tính tùy duyên sai biệt mà ngu muội không thấy được bản tính bất biến thanh tịnh và thường trụ của Chân như là nguồn phát xuất tất cả pháp thế gian và xuất thế gian. Thật chẳng khác trường hợp chỉ một mục quan tâm đến sự sự vô ngại mà không nhận chân được rằng cái nhìn sự sự vô ngại bắt nguồn từ cái nhìn lý sự dung thông vô ngại.

Tông Mật tin tưởng rằng thuyết Như Lai tạng soi sáng bản chất của sự thực hành giáo pháp của Như Lai. Theo thuyết kiến tánh của Thiền tông lấy lý Như Lai tạng duyên khởi tức là tánh khởi, hay Chân như duyên khởi làm căn bản, cho rằng vũ trụ vạn pháp đều là toàn thể chân tâm của ta hiển hiện, không có một pháp nào ngoài tâm, mà chân tâm cũng duy vạn pháp, cho nên chỗ cứu cánh là “xúc mục thị đạo” (mọi đối tượng tiếp xúc đều là đạo), “tức sự nhi chân” (ngay nơi sự tướng hư huyền mà thấy thật tướng các pháp), “nhất thiết hiện thành” (tất cả đều sẵn sàng hiển lộ bản thể pháp thân). Khi không nhận ra được cái chân tâm thời cái chân tâm ấy bị phiền não che lấp gọi là Như Lai tạng, tức là Như Lai bị che khuất. Dù chân tâm ở trần lao nhưng trần lao không nhiễm nó được là vì nó đâu có hình tướng mà nhiễm. Nhưng làm thế nào để nhận ra được chân tâm?

Trước hết là căn cứ vào chánh tín như kinh Hoa nghiêm nói: *“Tín là căn nguyên của đạo, là mẹ của công đức, nuôi lớn hết thảy thiện pháp, đoạn trừ lưới nghi, đưa chúng sinh vượt qua dòng nước ái dục, khai thị con đường tối thượng dẫn đến Niết-bàn.”* Trong kinh Thắng Man, đức Phật bảo Thắng Man Phu nhân: *“Nếu đệ tử của Ta là hạng tùy tín tăng thượng, sau khi y vào minh tín, bằng tùy thuận pháp trí mà đạt đến cứu cánh.”* Tín là *“tín ở tự mình xưa nay là Phật, tự tánh thiên chơn người người đều đầy đủ. Diệu thể của Niết-bàn mỗi mỗi đều viên thành, chẳng nhờ cầu nơi người khác, từ xưa đến nay nó tự đầy đủ.”* (Chân tâm trực thuyết. Thiền sư Phổ Chiếu. Thích Thanh Từ giảng giải).

Chánh tín đã sanh, cần phải thêm hiểu biết, vì theo ngài Vinh

Minh: “Tin mà chẳng hiểu biết thời thêm lớn vô minh. Hiểu biết mà chẳng tin thời thêm lớn tà kiến.” Nhưng thế nào gọi là hiểu biết chân tâm? Chân tâm là gì? Trong kinh *Thủ-lăng-nghiêm* là một kinh Đại thừa, vin nơi thấy nghe thông thường của chúng sinh mà chỉ ra tâm tánh, Phật dạy ông A-nan: “Tất cả sự sự vật vật có danh có tướng là đều do tâm tính biến hiện; sự vật dẫu nhỏ đến đâu cũng có thể tính thời làm sao tâm lại không có thể tính? Nhưng nếu chấp cái phân biệt suy xét là tâm thời khi rời cảnh vật hiện tiền, cái tâm hiểu biết phân biệt ấy cũng vẫn còn, thế mới phải là tâm của ông. Nếu rời cảnh vật hiện tiền mà tâm hiểu biết phân biệt ấy mất đi, thời không phải là chân tâm của ông. Dẫu cho bỏ tất cả các sự thấy, nghe, hay, biết bên ngoài mà chỉ còn lưu lại cái ‘thâm thâm phân biệt’ bên trong (thức thứ sáu), thời đó cũng là cái vọng tướng phân biệt (ý thức thứ sáu) bóng dáng pháp trần, không phải là chân tâm của ông.”

Phật lại dạy rằng Phật không buộc ông A-nan chấp cái suy xét phân biệt không phải là tâm, nhưng khuyên ông chính ở nơi tâm, phải suy xét chín chắn, nếu tâm rời tiền cảnh mà có tự tánh thời mới là tâm chân thật. Còn nếu tâm nương với tiền cảnh mà có thời khi tiền cảnh biến diệt, tâm ấy hình như cũng biến diệt theo, còn lấy gì mà tu chứng đạo quả.

Kinh *Pháp Bảo Đàn* kể lại khi nghe Ngũ Tổ Hoàng Nhãn nói kinh Kim Cang đến câu “*Ứng vô sở trụ nhi sanh kỳ tâm*” [Giải thích: Không có chỗ trụ mới đúng là cái tâm thanh tịnh chân thật], Lục Tổ Huệ Năng liền rất tỏ sáng, biết tất cả muôn pháp chẳng lìa tánh mình, mới bạch với Tổ sư:

“Nào dè tánh mình vốn sẵn thanh tịnh;

Nào dè tánh mình vốn không sanh diệt;  
 Nào dè tánh mình chứa đầy đủ (muôn pháp);  
 Nào dè tánh mình vốn không lay động;  
 Nào dè tánh mình có công năng sanh ra muôn pháp.”

Chân tâm còn có đặc tánh chiếu soi ngoài các đặc tánh thường hằng, thanh tịnh, năng sanh. Kinh Tăng chi bộ, 1.10, thuật lại lời Phật dạy: “Này các Tỳ-kheo, tâm này là sáng chói. Và tâm này bị ô nhiễm bởi các cấu uế từ ngoài vào. Kẻ phàm phu ít nghe, không như thật rõ biết tâm ấy. Do vậy, Ta nói rằng tâm kẻ phàm phu ít nghe, không được tu tập.

Này các Tỳ-kheo, tâm này là sáng chói. Và tâm này được gột sạch các cấu uế từ ngoài vào. Bậc Thánh đệ tử nghe nhiều, như thật rõ biết tâm ấy. Do vậy, Ta nói rằng tâm bậc Thánh đệ tử nghe nhiều có được tu tập.”

Thiền sư Phổ Chiếu cũng nhắc đến đặc tánh chiếu soi của tâm: “Lìa vọng gọi là chân. Linh giác gọi là tâm. Trong kinh Lăng Nghiêm đã nói rõ tâm này.” Linh giác tức là soi xét, chiếu soi, không vọng mà có chiếu soi, nên gọi đó là tâm. Về bản thể chân tâm, ngài Tông Mật nói: “Tâm ấy rỗng rang mà thuần diệu, rục rờ mà mâu sáng, chẳng đến chẳng đi, thông suốt cả ba mé, chẳng phải trong ngoài, suốt khắp mười phương. Chẳng sanh chẳng diệt, bốn núi [Bốn núi là sanh, lão, bệnh, tử] nào có thể hại. Lìa tánh lìa tướng, nào bị năm sắc [Năm sắc là ngũ uẩn] làm mờ.” Trong *Tu tâm quyết*, Thiền sư Phổ Chiếu giải thích thêm về cái tâm thể không tịch, hư tri, thanh tịnh này: “Tâm không tịch này là cái ‘thắng tịnh minh tâm’ của ba đời chư Phật, cũng là cái ‘giác tánh bản nguyên’ của chúng sinh. Ngộ nó và giữ nó thời ngồi trên tòa

giải thoát nhất như chẳng động. Mê nó và trái nó thời trường kiếp luân hồi trong sáu thú. Cho nên nói: Mê nhất tâm đến sáu thú, ấy là đi, là động. Ngộ pháp giới trở về nhất tâm, ấy là đến, là tịnh. Tuy mê ngộ có sai khác, nhưng bản nguyên thời chỉ có một. Cho nên nói: Pháp ấy là tâm của chúng sinh, cái tâm không tịch này nơi thánh không tăng nơi phàm không giảm. Lại nói: Nơi thánh trí chẳng sáng, ẩn phàm tâm chẳng mê. Chẳng tăng nơi thánh, chẳng giảm nơi phàm, Phật Tổ sao lại khác nơi người? Sở dĩ khác hơn người, ấy là hay tự giữ tâm niệm vậy.”

Về các tên riêng khác của Chân tâm, thời theo Thiền sư Phổ Chiếu: “Phật dạy trong Bồ-tát giới gọi là Tâm địa, vì hay phát sanh muôn việc thiện. Kinh Bát-nhã gọi là Bồ-đề, vì lấy giác làm thể. Kinh Hoa nghiêm gọi là Pháp giới, vì giao triệt và dung nhiếp. Kinh Kim Cang gọi là Như Lai, vì không từ đâu đến. Kinh Bát-nhã gọi là Niết-bàn, vì là chỗ quy hướng của chư Thánh. Kinh Kim Quang Minh gọi là Như Như, vì chân thường bất biến. Kinh Tịnh Danh gọi là Pháp thân, vì là chỗ nương của báo thân và hóa thân. Luận Khởi tín gọi là Chân như, vì chẳng sanh chẳng diệt. Kinh Niết-bàn gọi là Phật tánh, vì là bản thể của ba thân. Kinh Viên giác gọi là Tổng trì, vì mọi công đức từ đó mà lưu xuất. Kinh Thắng Man gọi là Như Lai tạng, vì ẩn phú và hàm nhiếp. Kinh Liễu nghĩa gọi là Viên giác, vì hay chiếu phá mờ tối.”

Nếu đã nhận ra được cái chân tâm rồi thời làm sao dứt vọng để chân tâm hiện, làm sao thoát vọng để thành Thánh? Thiền sư Thích Thanh Từ giảng: “Vọng tâm không chỗ nơi tức là Bồ-đề, Niết-bàn và sanh tử vốn bình đẳng. Cho nên đây là một phương pháp tu mà thường hồi xưa các Ngài dạy: Nếu mình chưa thấy được



*tâm thời ngôi Thiên phải quán. Thí dụ vừa khởi nghĩ tưởng cái gì đó, thời mình liền hỏi cái tưởng cái nghĩ này ở đâu mà có? Xét cho kỹ, nó không phải ở trong (tứ đại, ngũ uẩn), cũng không phải ở ngoài (sáu trần), không phải ở chặng giữa, cuối cùng biết nó là không. Biết cái vọng đó là 'Không', lúc đó liền là Bồ-đề, liền là Niết-bàn. Niết-bàn sanh tử đều là bình đẳng."*

Chúng được Chân như thời ngoài tâm không có pháp, ngoài pháp không có tâm, tùy ý vận dụng pháp giới tánh, nhận biết theo mỗi nghiệp chúng sinh mà không bị nghiệp nào ràng buộc cả. Đồng thời, phá được ranh giới giữa tâm và cảnh, giữa người và mình, phát lòng từ bi rộng lớn, phục vụ chúng sinh trong vô lượng vô số kiếp, không hề mệt mỏi.

Xét cho kỹ thời cái tâm duyên khởi ra sự vật (Tâm Chân như; Lý) và cái tâm phân biệt các sự vật (Tâm sanh diệt; Sự) vốn không hai không khác, nhưng chỉ nhận cái tâm phân biệt các sự vật mà bỏ cái tâm duyên khởi ra sự vật thời cái tâm phân biệt các sự vật sẽ theo sự vật mà dời đổi, dầu có thấy, có biết các sự vật hay không thấy, không biết, cũng vẫn bị tiền trần chi phối không có tự tánh. Thuyết tánh khởi mô tả mối quan hệ giữa hai cái tâm ấy được xem như thuyết dùng để giải thích ý nghĩa của lý sự vô ngại. Tông Mật đồng nhất sự với tướng, do đó sự sự vô ngại được ví như toàn thể các hỗ tương giao thiệp giữa các sự tướng tạo thành một mạng lưới nhân duyên vô cùng phức tạp và vô tận. Các hỗ tương giao thiệp này chẳng qua chỉ là những ảnh tượng vô thường phản chiếu trên tâm và biểu tượng cái tâm phân biệt các sự vật trên phương diện tùy duyên dụng của Chân như. Đó là lý do vì sao pháp giáo đề ra trong

*Hoa nghiêm nguyên nhân luận* đem Hiến tánh giáo, giáo lý về tánh khởi, thay thế Viên giáo, giáo lý về pháp giới duyên khởi.

## V. TÁNH KHỞI

Khác với Trùng Quán dùng thuyết bốn pháp giới làm khung ý niệm để giải thích tư tưởng *Hoa nghiêm*, Tông Mật chủ trương rằng giáo lý *Hoa nghiêm* là giáo lý Như Lai tạng và Nhất chân pháp giới mà Trùng Quán mô tả là bản thể thực tại xuất sanh bốn pháp giới mới thật là yếu chỉ của kinh *Hoa nghiêm*. Trong *Hoa nghiêm nguyên nhân luận*, Tông Mật đồng nhất Nhất chân pháp giới với Tâm chúng sinh tức Pháp Đại thừa trong luận *Khởi tín* bằng vào hai đoạn văn sau đây. Một ở trong phần định danh nghĩa của luận *Khởi tín*: “*Pháp Đại thừa tức là tâm chúng sinh. Tâm này tóm thâu hết thảy các pháp thế gian, xuất thế gian, và nói lên được nghĩa Đại thừa*”. Đoạn văn thứ hai thuật lại câu nói của Trùng Quán trong *Hoa nghiêm kinh hành nguyện phẩm* số: “*Tuy trong kinh Hoa nghiêm có bốn pháp giới, nhưng tựu trung chỉ có một là Nhất chân pháp giới mà thôi. Nó bao quát hết thảy hiện hữu đa thù và đồng nhất với Nhất tâm.*”

Ngài nhắc đến đoạn kinh Viên giác: “*Hết thảy chúng sinh và cái huyền vô minh từ vô thị đều từ nơi tâm Viên giác của các Như Lai để gây dựng ra*”, và nói rằng: “*Những lời trên đều nói rõ cái chân tâm nó tùy duyên để hiện thành ra các việc chứ chẳng những chỉ không tịch (trống vắng) mà thôi. Và lại, hiện tiền đây, người ta đều thấy biết rằng giữa cõi đời, những vật giả dối, chưa có một vật nào chẳng nương nơi pháp chắc thật mà tự nó có thể sanh khởi ra được đó. Như nếu không có nước là thứ thật có tánh ướt chẳng biến đổi thời làm gì có sóng là thứ giả hiện ra cái tướng lưỡng đối. Nếu không có gương là*

thứ thật có cái tướng sáng sạch chẳng biến đổi, thời làm gì có cái bóng là thứ giả hiện ra mỗi mỗi hư vọng. Dẫn hai lời dụ trên để tỏ rằng cái giả ắt phải nương nơi cái thật.” Ngài nói thêm rằng “chân tánh mặc dù làm gốc cho thân tướng, nhưng về sự sanh khởi ra thân tướng ắt có nhân do, chứ chẳng phải không mỗi manh gì hết, thoát nhiên thành thân tướng đâu.” Ngài trình bày sự lưu xuất và biến chuyển của thế giới huyền tướng qua năm thứ lớp.

(1) Bắt đầu xét nói đến “Nhất tâm” là bản nguyên, như kinh *Hoa nghiêm* nói “nhất pháp giới tâm”. Bản nguyên là Tâm chúng sinh của luận *Khởi tín*, là Viên giác của kinh *Viên giác*, là tâm tánh theo ngôn ngữ thế tục. Tất cả những danh xưng ấy đều đồng một nghĩa và là những phát biểu khác nhau về Như Lai tạng.

(2) Kế nương nơi Nhất tâm phân ra hai cửa: Chân như và Sanh diệt, giống y nơi “một tâm pháp” mà có “tâm chân như môn” và “tâm sanh diệt môn”. Tánh giác gốc là “nhất chân linh tánh”, chẳng sanh chẳng diệt, không thêm không bớt, chả đời chả dời, đồng nghĩa với “tâm chân như môn” của *Khởi tín luận*. Chúng sinh đã như ngủ mê từ vô thủy nên chẳng sáng biết. Vì chân linh tánh bị che phủ nên tên là Như Lai tạng. Do Như Lai tạng nên có tâm tướng sanh diệt, đồng với nghĩa “tâm sanh diệt môn” của luận *Khởi tín*. Cái chân tâm bất sanh bất diệt cùng lẫn hợp với cái vọng tướng sanh diệt bằng cách chẳng đồng chẳng khác tạo thành cái gọi là thức A-lại-da.

Chẳng đồng chẳng khác, chính là nói rõ nghĩa Chân Vọng bất tức bất ly. Lý do: Một mặt, trên Chân thời tùy duyên, trên Vọng thời thể Không, nên Chân chẳng khác Vọng. Mặt khác,

trên Chân thời bất biến, trên Vọng thời thành Sự nên Vọng chẳng đồng với Chân. Pháp Tạng theo ý chỉ kinh *Lăng-già* lấy Như Lai tạng làm “bất sanh bất diệt”, lấy bảy thức trước làm “sanh diệt”, hai cái ấy hòa lẫn nhau thành ra thức A-lại-da. Do đó, thức này đủ cả sanh diệt và chẳng sanh diệt. Trong câu thường nói “Chân vọng hòa hiệp, các thức theo duyên dấy”, có đủ bốn ý: (1) Chỉ “chẳng sanh diệt” bảo đó là Như Lai tạng, tỷ như nước. (2) Chỉ “sanh diệt” nghĩa là bảy thức trước, tỷ như sóng dợn. (3) “Cũng sanh diệt, cũng chẳng sanh diệt” gọi là thức A-lại-da, ví như biển bao hàm cả hai hiện tượng, động và tĩnh. (4) “Chẳng phải sanh diệt chẳng phải chẳng sanh diệt” tức là Vô minh, dụ như nhân gió nổi sóng.

(3) Y nơi sanh diệt môn mở ra hai diện, giác và bất giác, đúng theo luận *Khởi tín* giải thích là thức A-lại-da có hai nghĩa “Giác” và “Bất giác”. “Giác” chỉ cho bản thể chân tâm lia các vọng niệm, khắp giáp tất cả, rộng lớn như hư không. Do nơi “chân tâm bất sanh diệt” nên có diện “giác”, là chẳng mê. Do nơi “vọng thức sanh diệt” nên lập ra diện “Bất giác”, là mê. “Giác” là tánh Phật sẵn có nơi chúng sinh nên gọi là “Bản giác”, mà vì mê muội không hay biết nên gọi là “Bất giác”. Đến khi rời vọng niệm rồi thời mới giác ngộ được tánh Phật khi ấy gọi là “Thí giác”. Vì đối với Thí giác nên gọi là Bản giác; song Thí giác chính là Bản giác. Nghĩa là từ Bản giác mà có Bất giác; do Bất giác nên có Thí giác. Vậy theo mỗi khía cạnh mà “Giác” có những tên khác nhau. Bồ-tát Long Thọ nói: “*Nghĩa giác ấy là cái khí phạm của Chân như; nghĩa bất giác ấy là cái khí phạm của Vô minh.*”

(4) Y nơi diện Bất giác sanh ra ba thứ tướng vi tế (Tam tế tướng), cùng với Bất giác chẳng rời bỏ nhau:

(a) Vì vô minh (bất giác) cho nên tâm năng động sinh ra vọng động; động tức là nghiệp. Đó là tướng vi tế thứ nhất, gọi là tướng năng động, cũng gọi là nghiệp tướng.

(b) Vì nghiệp tướng nên mới có phân biệt, nghĩa là vọng động chuyển thành nhận thức. Đó là tướng vi tế thứ hai, gọi là tướng năng kiến, cũng gọi là chuyển tướng.

(c) Vì có tâm năng phân biệt nên nhận thức hình thành đối cảnh. Đó là tướng vi tế thứ ba, gọi là tướng năng hiện, cũng gọi là hiện tướng.

Theo Duy thức, đó là ba phần, Tự chứng phần, Kiến phần, và Tướng phần, của thức A-lại-da, và trong các kinh thường gọi là “Hoặc, Nghiệp, và Khổ”.

(5) Nương nơi ba Tế tướng, tâm tiếp tục sanh ra sáu thô tướng (Lục thô): Trí tướng, Tương tục tướng, Chấp thủ tướng, Kế danh tự tướng, Khởi nghiệp tướng, và Nghiệp hệ khổ tướng. Trí tướng là y nơi cảnh giới (hiện tướng), chẳng biết là do nơi tự tâm sở hiện, nên mới sanh tâm phân biệt tốt xấu, rồi sanh ra thương (tham), ghét (sân),... Tương tục tướng là do tâm biết phân biệt nên các niệm thương ghét, mừng giận, khổ vui, v.v... tiếp tục sanh khởi không gián đoạn. Do các niệm thương ghét, mừng giận, khổ vui, v.v... nên sanh tâm chấp lấy, gọi là tướng chấp thủ. Do sanh tâm chấp cảnh nên giả đặt ra những danh tự để kêu tên, gọi là tướng kế danh tự. Do có những danh tự kêu gọi đẹp xấu v.v... nên sanh ra đủ loại hành vi, và vì thế mà tạo ra nghiệp, gọi là tướng khởi nghiệp. Do tạo các nghiệp nên

buộc phải nhận lấy hậu quả, bị nghiệp kéo dẫn sanh tử luân hồi trong ba cõi để thọ quả báo, không còn tự do, gọi là tướng nghiệp hệ khổ.

Đoạn văn sau đây trong *Hoa nghiêm nguyên nhân luận* có thể tóm lược thứ lớp xuất sanh và biến chuyển của vạn hữu như vừa trình bày trên: “*Tâm ký tông tế chí thô, triển chuyển vọng kế, nãi chí tạo nghiệp; cảnh diệt tông vi chí chí trứ, triển chuyển biến khởi, nãi chí thiên địa.*” Hòa thượng Thích Khánh Anh dịch: Cái “tâm” nó từ chỗ rất nhỏ (tam tế) đến chỗ rất thô (lục thô), lần lựa kế chấp bậy bạ, nhân đến tạo ra nghiệp ác nghiệp thiện; “cảnh” cũng từ nơi “kín nhiệm” đến nơi “rõ rệt” lần hồi biến đổi dấy lên, cho đến nơi hiện ra trời cao đất thấp.

Thật ra, trong lời mở đầu *Hoa nghiêm kinh hành nguyện phẩm* số, Trùng Quán đã gọi cho Tông Mật cái ý niệm sử dụng Nhất chân pháp giới làm căn cứ thuyết minh sự tự thành thế giới sum la vạn tượng và tất cả tác dụng viên minh, tự tại, thực hành các hạnh nguyện ba-la-mật. Trùng Quán đã mượn lời thích nghĩa quẻ Kiên trong *Kinh Dịch* (Đại tai Kiên nguyên, vạn vật tư thúy) để viết: “Đại tai chân giới! Vạn pháp tư thúy.” Dịch là: Lớn thay chân pháp giới! Vạn pháp nhờ đó khởi đầu. Khai triển ý tưởng câu này Tông Mật định nghĩa “chân giới” là Chân như pháp giới. Ngài nói: “*Mặc dầu pháp giới có đủ thứ đủ loại, nhưng khi thật tướng của nó được hiển bày, thời duy nhất chỉ có một là Nhất chân pháp giới, là thanh tịnh chân tâm, là căn nguồn phát sanh của chư Phật và tất cả chúng sinh.*” Chân pháp giới là chỉ thể tánh, còn vạn pháp xuất sanh từ đó là chỉ thể tướng của nhất pháp giới tâm. Ngài nói tiếp: “*Không một pháp nào là không biểu*

*tượng của bản tâm. Không một pháp nào là không nhân duyên sanh khởi từ chân pháp giới.”*

Theo như môn sanh diệt có hai phần, một phần thuận dòng vô minh (lưu chuyển; bất giác) sanh ra các pháp sanh tử tạp nhiễm, phần kia y nơi pháp tạp nhiễm lưu chuyển mà tu tập trở lại thanh tịnh (hoàn tịnh; giác), Tông Mật phân biệt hai thứ nhân duyên sanh khởi: tánh khởi và duyên khởi. Tánh khởi chỉ vào hai mặt, bất biến và tùy duyên, của vạn pháp. Tánh tương ứng với Chân giới, khởi tương ứng với vạn pháp. Tánh tức tánh thể của Pháp giới thời thanh tịnh bất biến bất khả thuyết. Nếu có thuyết, tức là khởi. Theo duyên mà nói là khởi. Khởi, không khởi từ đâu khác mà khởi ngay từ tánh. Do đó mà nói tánh khởi. Cũng có thể giải thích là: Khởi tuy tùy thuộc duyên, nhưng duyên thời vốn vô tánh. Lý vô tánh hiển hiện nơi duyên. Do đó, căn cứ nơi sự hiển hiện mà nói là tánh khởi. Hay là: Cái được hiện khởi này tương tự với tướng của duyên, tức là nó thuộc duyên khởi. Nay thuyết minh cái hiện khởi này duy y theo mặt tịnh của dụng mà thuận chúng chân tánh, bởi vậy cho nên thuộc tánh khởi. Ngài viết: “*Vì tất cả pháp thế gian và xuất thế gian đều cấu khởi từ tánh, nên ngoài tánh hẳn không còn pháp gì riêng. Bởi vậy chư Phật và chúng sinh quan hệ mật thiết sâu sắc, thế giới Tịnh độ và thế giới tạp nhiễm hỗ tương giao thiệp không trở ngại nhau.*”

Duyên khởi chỉ vào hai cửa nhập đạo: đốn ngộ và tiệm tu. Đốn ngộ tiệm tu, là đốn ngộ cái bản tánh cùng chư Phật không khác. Tập khí từ vô thủy khó trừ hết liền, nên phải y ngộ mà tu, lần lần huân tập mới thành công. Thiền sư Phổ Chiếu giải

thích: “Kẻ phàm phu từ vô thủy khoáng kiếp cho đến ngày hôm nay, trôi lăn trong năm đường sanh tử qua lại. Chấp cứng tướng ngã cùng vọng tưởng điên đảo. Hạt giống vô minh tập lâu thành tánh. Tuy đến nay đốn ngộ tự tánh xưa nay không tịch cùng Phật không khác, nhưng cái cội tập này rất khó dứt trừ. Cho nên gặp cảnh thuận nghịch có giận có vui, chuyện thị phi lòng lấy khởi diệt. Khách trần phiền não cùng trước không khác. Nếu chẳng dùng sức mạnh của trí Bát-nhã thời làm sao đối trị được vô minh đến được chỗ thôi hết dứt hết? Như nói: ‘Đốn ngộ tuy đồng với Phật, nhưng nhiều đời tập khí sâu. Gió dừng nhưng sóng còn dậy, lý hiện nhưng niệm còn xâm’”.

Ngài lấy chăn trâu làm thí dụ: “Người học đạo khi đã được chân tâm hiện tiền, nhưng tập khí chưa trừ, nếu gặp cảnh quen thuộc có lúc thất niệm. Như chăn trâu, tuy điều phục nó, dẫn dắt nó đến chỗ như ý rồi, mà còn chẳng dám buông dầm và roi. Dợi đến tâm nó điều phục, bước đi ổn thỏa, dù chạy vào lúa mạ cũng không hại đến lúa mạ, lúc ấy mới dám buông tay. Đến lúc này chú mục đồng không còn dùng dầm và roi nữa. Tự nhiên con trâu không hại đến lúa mạ.”

Theo trên, duyên khởi được Tông Mật giải thích là quá trình tu tập hai môn đốn tiệm. Ngài nhận xét: “Đốn ngộ tánh này nguyên không phiền não, vô lậu trí tánh vốn tự đầy đủ cùng Phật không khác. Ý đây tu tập gọi là tối thượng thừa Thiên, cũng gọi là Như Lai thanh tịnh Thiên. Nếu hay mỗi niệm tu tập, tự nhiên lần lần được muôn ngàn tam-muội. Môn hạ ngài Đạt-ma lần lượt truyền nhau là Thiên này”. Đó là điểm hoàn toàn khác biệt với lập trường chủ trương pháp giới duyên khởi xác nhận rằng người chúng được sự sự vô ngại pháp giới là bực pháp thân Bồ-tát thành tựu nhất thiết chủng trí. Và viên mãn trí này chính là



Đấng Vô thượng giác tức Phật Thế tôn. Mặt khác, trên phương diện bản thể luận, thuyết tánh khởi minh chứng Như Lai tạng là căn bản hợp lý và thích ứng để tựa vào đó mà giải thích triết lý về Thiên. Như vậy là thay vì sự sự vô ngại, lý sự vô ngại đã được sử dụng để tuyên giải đường lối tu hành của chư tổ Thiên tông.

***Hồng Dương Nguyễn Văn Hai***

*(Tập san NCPH Thừa Thiên Huế-Số Xuân 2002)*